



La Iglesia católica en América Latina: Algunos desafíos de la historia reciente.

Rodolfo de Roux

► To cite this version:

Rodolfo de Roux. La Iglesia católica en América Latina: Algunos desafíos de la historia reciente.. ALTERNATIVAS, 2006, 13 (32), pp.29-46. halshs-00489010

HAL Id: halshs-00489010

<https://shs.hal.science/halshs-00489010>

Submitted on 3 Jun 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ALTERNATIVAS

**Revista de análisis y
reflexión teológica**

AÑO 13 - N° 32
JULIO-DICIEMBRE 2006



EDITORIAL LASCASIANA
Managua, Nicaragua

LA IGLESIA CATÓLICA EN AMÉRICA LATINA: ALGUNOS DESAFÍOS DE LA HISTORIA RECIENTE¹

Rodolfo de Roux López²

Un proceso de creciente pluralismo religioso se vive actualmente en América Latina. Un nuevo mapa religioso se va delineando como resultado de una explosión de creencias, de comunidades emocionales, de bricolajes e hibridaciones religiosas “a la carta”. El catolicismo hegemónico se encuentra desestabilizado por la competencia religiosa, en particular, pentecostal, pero también por los avances de la secularización. Las evidencias empíricas indican una progresiva pérdida de influencia de la Iglesia católica en la legitimación de normas y valores sociales. Por otra parte, esos desafíos le sirven de estímulo a la Iglesia católica para adelantar una “nueva evangelización” del continente y redefinir sus relaciones con el Estado buscando tanto autonomía como reciprocidad: al mismo tiempo que mantiene una distancia crítica

¹ Conferencia pronunciada en el coloquio internacional “*L'Eglise de Belgique et l'Amérique latine (1953-1983). Entre évangélisation, théologie de la libération et mouvements étudiants*”, Université de Louvain-la-Neuve, Belgique, abril 22 de 2004.

² Correo electrónico: rodolfo.deroux@wanadoo.fr

frente a las políticas estatales neoliberales trata de apoyarse en el Estado para combatir mejor a sus rivales religiosos.

I.- Un desafío de envergadura: la mutación religiosa y la erosión de la hegemonía católica

A partir de 1950 se han propagado en toda América Latina decenas de sociedades religiosas no católicas y el campo religioso se encuentra en plena “desregulación” debido a la diversificación que conoce actualmente el mercado de bienes simbólicos de salvación³. La Iglesia católica ya no regula con la misma eficacia las creencias y las prácticas religiosas de amplios sectores de la población. Si en 1970 el 95% de los latinoamericanos se declaraban católicos, treinta años después se calcula que entre el 15% y el 20% ya no lo son. Esta pérdida de influjo se ha operado en favor de un universo religioso complejo dominado por los grupos pentecostales pero que incluye también iglesias históricas protestantes; movimientos religiosos de origen estadounidense (Mormones, Testigos de Jehová, Iglesia Adventista, Iglesia de la Cientología...); expresiones religiosas afroamericanas mezcladas con catolicismo popular (candomblé, umbanda, vudú, santería), grupos neo-orientales (Moon, Krishna...), movimientos mesiánicos organizados alrededor de personajes carismáticos (Luz del Mundo, Israelitas...); y cultos regionales en torno a mediadores autóctonos de lo sagrado (como el de María Lionza, en Venezuela, o el Niño Fidencio en el norte de México).

En esta evolución religiosa, el mayor crecimiento corresponde a las Iglesias pentecostales. Este movimiento nació en las barriadas de Los Angeles en 1906 como parte del “despertar protestante”, marcado por el fundamentalismo. El pentecostalismo considera que toda vida cristiana está destinada a una reactualización de los carismas (dones) de la Iglesia de los primeros tiempos. Como en el primer Pentecostés, el Espíritu Santo sigue derramando sus dones sobre el creyente, entre los que destacan el

³ Una excelente introducción al tema lo constituye el escrito de Jean-Pierre Bastian, **La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica**, México, D.F. Fondo de Cultura Económica, 2003 (primera edición, 1997), 230 p.

don de lenguas (glosolalia) y el de curación por la fe. La manifestación de esos dones del Espíritu es por lo general pública, lo que confiere al culto pentecostal un fuerte contenido emocional que lo distingue netamente del protestantismo tradicional, en el cual la relación con Dios es primordialmente individual y privada. Esta dimensión colectiva y emotiva permitió al pentecostalismo adaptarse rápidamente a las mentalidades populares latinoamericanas, vehiculando e integrando tradiciones chamánicas y reformulándolas por medio de las prácticas taumatúrgicas y de glosolalia.

Las primeras iglesias pentecostales latinoamericanas surgieron casi simultáneamente en Chile, Brasil y México en la década de 1910. En una segunda fase, el movimiento de conversión al pentecostalismo se aceleró en la década de 1950, cuando nuevas iglesias autóctonas surgieron en las barriadas pobres de las grandes ciudades. Desde la década de 1980 está en curso una tercera fase a la que se ha llamado *neopentecostalismo*. La caracteriza la aparición de grandes sociedades pentecostales capaces de manejar tanto los códigos populares de lo sagrado como los modernos medios de comunicación. Por eso se habla de iglesias “electrónicas” o “tele-vangélicas”⁴. De un proselitismo más agresivo, estas iglesias neopentecostales saben adaptar sus métodos de evangelización a las exigencias de la sociedad de masas y reivindican sin complejos un lugar tanto en el ámbito religioso como en el de la vida social y política.

⁴ Cf. Hugo Assmann, **La Iglesia electrónica y su impacto en América Latina**, DEL, Colección Análisis, San José de Costa Rica, 1988. Ya en la década de 1980, el proselitismo radial y televisivo en América Latina por parte de los grupos protestantes fundamentalistas estadounidenses era objeto de preocupación para la Iglesia católica. Del 22 al 25 de febrero de 1988, el Departamento de Comunicación Social del CELAM se reunió en Tijuana, México, para tratar sobre el “*Anuncio del Evangelio por Televisión: un reto para la Iglesia*”. En ese año la National Religious Broadcasters Associations, organización central de la “Iglesia Electrónica”, poseía en los EE.UU. el control de 259 estaciones de TV, 1393 radios y 1068 grupos especializados en la producción de programas religiosos. Sus programas televisivos y radiales se difundían especialmente en Centroamérica y Brasil, siendo particularmente conocidos los “tele-evangelistas” Bill Bright, Pat Roberson, Jimmy Swaggart, Jim Bakker, Robert Schuller, Oral Roberts et Rex Humbart. Ver, Juan Carlos Urrea Viera, **Presencia y expansión del protestantismo y de las sectas**, Pontificia Commissio pro América Latina, **Los últimos cien años de la evangelización en América Latina. Centenario del Concilio Plenario de América Latina. Simposio histórico. Actas**, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 2000, p. 1383.

La mejor ilustración del neopentecostalismo es la *Iglesia Universal del Reino de Dios*, fundada en 1977 por Edir Macedo, un antiguo empleado de la lotería, en el depósito de una empresa de pompas fúnebres en bancarota en un suburbio de Río de Janeiro. Veinte años después, la Iglesia Universal del Reino de Dios reivindicaba más de tres millones de adeptos, estaba en camino de implantarse en medio centenar de países, contaba con 2500 templos y con un patrimonio estimado en más de 450 millones de euros. En el Brasil, la Iglesia Universal posee imprentas, sociedades inmobiliarias, un banco, y una impresionante red de medios de comunicación, entre ellos, 30 estaciones de radio, una publicación periódica —la *Folha Universal*— que imprime más de un millón de ejemplares y, sobre todo, la cadena de televisión Rede Record, comprada en 1990 por 45 millones de dólares, y capaz de competir con la poderosa Rede Globo⁵.

La amplia expansión de la Iglesia Universal del Reino de Dios⁶ no debe hacer perder de vista que el pentecostalismo engloba una constelación de grupos tan diversos como las iglesias de filiación histórica pentecostal (Asambleas de Dios del Brasil, Iglesia metodista pentecostal de Chile), los mesianismos pentecostales endógenos (los Israelitas, en el Perú; La Iglesia de la Luz del Mundo, en México), las sociabilidades religiosas étnicas (como el pentecostalismo de los indígenas *toba* del Chaco argentino), los neopentecostalismos de las iglesias urbanas de la clase media emergente (El Shaddai; Elim; Fraternidad cristiana, en la Ciudad de Guatemala; o la Iglesia “Onda de fe y amor” en Buenos Aires) y las Iglesias “electrónicas” brasileñas. Es en esta diversidad concurrencial donde reside la novedad religiosa de América Latina. Diversidad en la que junto a una proliferación de pequeños grupos autónomos con relación al catolicismo institucional, se da también la presencia de algunas grandes corporaciones que mobilizan millones de adeptos; como la Iglesia metodista pentecostal de Chile que reivindicaba más de un millón de miem-

⁵ Bartolomé Bennassar y Richard Marin, *Histoire du Brésil*, Paris, Fayard, 2000, p. 467-468.

⁶ Sobre su expansión en América Latina, Europa, Africa y Asia, véase André Corten, Jean-Pierre Dozon et Ari Pedro Oro, *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Eglise universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Khartala, 2003.

bros, o las Asambleas de Dios, que reivindicaban entre seis y nueve millones de fieles en el Brasil, según datos de 1996⁷.

El éxito del modelo pentecostal es de tal envergadura que se ha producido una “pentecostalización” del universo religioso popular. Algunos han calificado el fenómeno como una “insurrección emocional” de los pobres en un gran movimiento de júbilo religioso que, en contraposición a la espiritualidad más “fría” del compromiso social del cristianismo de la liberación, subraya que sólo la omnipotencia divina es capaz de cambiar al hombre y que únicamente el amor renovará al mundo⁸. La expansión de las iglesias pentecostales ha llevado, por otra parte, a la adopción de prácticas semejantes en el seno mismo de la Iglesia católica. El movimiento más significativo de este “pentecostalismo católico” es la *Renovación carismática* que, desde su nacimiento en 1967 en los Estados Unidos, ha conocido un rápido crecimiento; especialmente en el Brasil, donde en 1998 ya se había implantado en la mayoría de las diócesis, se beneficiaba del apoyo de un número creciente de obispos y contaba con unos 8 millones de adeptos. Su figura más popular, el padre Marcelo Rossi, de São Paulo, vendió en 1998 más de 3 millones de su CD “Músicas para alabar al Señor”. Tanto el P. Marcelo como un grupo de “telepadres”, congregan muchedumbres en playas y estadios, como las 150.000 personas que llenaron el estadio de Maracanã en Río de Janeiro el 12 de octubre de 1999. La competencia con las “sectas” es ruda: a la semana siguiente, la Iglesia Universal del Reino de Dios, reunió en el mismo lugar una muchedumbre semejante⁹.

Este complejo universo religioso encuentra su mayor expansión en dos espacios específicos: las barriadas urbanas pobres y los sectores rurales más desestructurados por la economía de mercado, en particular en regiones indígenas, como entre los mayas de Chiapas, México¹⁰, los tobas del Chaco argentino¹¹, los

⁷ Cf. Problemas de América Latina, París, *La Documentación francesa* n° 24, nueva serie, enero-marzo 1997, dedicado al tema *El pentecostalismo en América Latina*.

⁸ André Corten, *El pentecostalismo en Brasil. Emoción del pobre y romanticismo teológico*, París, Karthala, 1995, p. 48.

⁹ Bennassar y Marin, o.c., pp. 458 y 560.

¹⁰ Jean-Pierre Bastian, “Violencia, etnicidad y religión entre los Mayas del Estado de Chiapas en México”, *Estudios Mexicanos*, 12/2, 1996, pp. 301-304.

mapuches del sur de Chile¹² o las paeces y guambianos de Colombia¹³. Pero tampoco es raro encontrar en fracciones de la clase media, como estudiantes universitarios de origen popular o profesionales en situación precaria, un público receptivo a los movimientos religiosos "orientales" o venidos de los EE.UU. También los pentecostalismos, religión rural y suburbana en sus inicios, comienzan a ganar las clases medias. De manera que el universo religioso no católico se extiende más allá del mundo de los pobres; sin ser por ello el universo religioso de los sectores dominantes de las sociedades latinoamericanas.

La eclosión de estos nuevos grupos religiosos les confiere, sin embargo, peso político: durante las décadas de 1970-1980, los pastores "evangélicos" fueron tratados con deferencia por parte de los regímenes militares deseosos de asegurar su legitimidad y en la década de 1990, fueron cortejados por todo tipo de organizaciones políticas en busca de votos. Los grupos evangélicos y pentecostales terminaron por fundar sus propios partidos para defender sus intereses. Se operó así una nueva confesionalización de la política. A partir de la segunda mitad de la década de 1980, centenares de fieles de pertenencia pentecostal o evangélica han sido elegidos como diputados, senadores y aun como presidentes (el pentecostal Jorge Serrano Elías, en Guatemala en 1991) o como vicepresidentes (el bautista Carlos García García en el Perú, en 1990); en octubre de 1996 el candidato pentecostal quedó en tercer lugar en las elecciones presidenciales en Nicaragua.

La formación de partidos confesionales evangélicos ha respondido al intento de desplazar a la Iglesia católica de su relación privilegiada como interlocutor religioso exclusivo del Estado, con el que éste último debía necesariamente negociar. Actualmente los Estados están confrontados a una nueva situación de pluralismo religioso y se ven obligados a identificar con precisión el universo de las organizaciones religiosas, que cuestionan fuertemente los privilegios de que gozaba la Iglesia católica: subven-

¹¹ Elmer S. Miller, *Los Tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*, México, Siglo XXI, 1979.

¹² Ricardo Salas Astrain, "Las ciencias sociales frente al universo religioso mapuche", *Social Compass*, Louvain, vol. 43 (1), pp. 367-390.

¹³ Christian Gros, "Fundamentalismo protestante y poblaciones indígenas: algunas hipótesis", *Cahiers des Amériques latines*, París, 13, pp. 119-134.

ciones estatales, educación religiosa confesional en las escuelas públicas o capellanías en las instituciones públicas (ejército, hospitales). El peso de estos nuevos actores políticos influyó para que, en el proceso llamado de *transición democrática* de los años 1980 y 1990, se proclamara en las nuevas constituciones de numerosos países que se trataba de repúblicas multiétnicas y pluriculturales y no de “naciones católicas” (fue caso en Guatemala, 1985; Nicaragua, 1987; Colombia, 1991; Paraguay, 1992; El Salvador, 1992; Perú, 1993; Bolivia, 1994; y Argentina, 1994), con lo cual se debilitaron los lazos privilegiados que en muchas partes existían entre Iglesia católica y Estado.

La Iglesia católica ha reafirmado el “nexo intrínseco” entre catolicismo y nacionalismo. Si el protestantismo del siglo XIX descalificaba al catolicismo latinoamericano tildándolo de ser fruto de la superstición y de la ignorancia, la Iglesia católica descalifica nuevamente a las “sectas” protestantes por no representar la “identidad nacional”. La Iglesia católica ha revitalizado también sus asociaciones de laicos como los Legionarios de Cristo o el Opus Dei. Se asiste igualmente a la revalorización de un catolicismo devocional que había sido minimizado por el clero inspirado en las orientaciones del Concilio Vaticano II (1962-1965). Se vuelven así a privilegiar los santuarios, las peregrinaciones, la veneración de las imágenes, y todo tipo de devociones tradicionales. Las dinámicas en curso de revitalización de la religión popular (católica y no católica) no parecen poder considerarse como un cambio religioso significativo. En cambio sí es una innovación mayor la pluralidad sin precedentes de organizaciones religiosas rivales que han puesto fin a un monopolio religioso plurisecular de la Iglesia católica, aunque ésta continúa siendo hegemónica.

II.- El avance de los procesos de laicización y de secularización

En América Latina, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, las elites liberales en el poder trataron en diversas ocasiones de imponer una *laicización* del Estado que buscaba disminuir el

poder y la influencia de la Iglesia¹⁴. Estos intentos –altamente conflictivos– tuvieron un éxito variable debido a que se trataba de una laicización forzosa de sociedades no secularizadas, en las que la Iglesia católica era abrumadoramente hegemónica. Ahora bien, como acabamos de exponer, la hegemonía de la Iglesia católica se ha erosionado seriamente facilitando una generalizada separación entre Iglesia y Estado y la adopción constitucional del principio de neutralidad del Estado en materia religiosa.

Por otra parte, aunque los referentes religiosos continúan siendo importantes para la mayoría de la población latinoamericana, es indudable que también se ha dado un avance de la *secularización*, entendida ésta como un proceso cultural de progresiva marginalización y privatización de las prácticas y de las creencias religiosas. Como lo señala una encuesta a nivel mundial promovida por el Conseil Pontifical de la Culture y presentada en su Asamblea Plenaria del 11 al 13 de marzo de 2004 dedicada al tema de “*La fe cristiana al alba del nuevo milenio, y el desafío de la no creencia y de la indiferencia religiosa*”¹⁵, si el ateísmo mili-tante está en retroceso, la indiferencia religiosa y el ateísmo prác-tico están aumentando particularmente en Europa, en países como Holanda, Francia y Bélgica. Pero en América Latina, según la misma investigación, Brasil y Chile son países en los que 10 por ciento de los habitantes declaran que no tienen religión.

Más sorprendente aún es que en Colombia, país en el que hace solo treinta años más del 95% de la población se declaraba católica, los hallazgos del Estudio Colombiano de Valores (ECV) confirman en el 2004 que la increencia y la indiferencia religiosa ya están presentes entre los colombianos. Cuando se les pregunta a los encuestados si pertenecen a algún grupo religioso, sólo 66,9% dicen que al católico romano. El siguiente porcentaje importante no corresponde a otras confesiones o creencias con las cuales la Iglesia católica perdió fieles (el 5,2% se declara protes-

¹⁴ Véase el análisis de los casos de México, Colombia, Argentina, Uruguay, Bélgica, Francia, Italia y España, en Jean-Pierre Bastian (la coordinación de), *La modernidad religiosa en perspectiva comparada. Europa latina – América Latina*, París, Khartala, 2001, 322 p.

¹⁵ Sobre dicha Asamblea y encuesta, véase el sitio internet del Conseil Pontifical de la Culture: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultur/documents/rc_pc_cultr_doc_20040308_plenary-assembly_sp.html

tante o evangélico), sino a 22,4% que dicen no pertenecer a ningún grupo religioso¹⁶. Otra pregunta de este estudio señala una ruptura importante en la transmisión de la fe pues casi la mitad de los encuestados, el 47,7%, dice que sus hijos no necesariamente tienen que creer en Dios¹⁷.

Es indudable que las encuestas no son necesariamente el fiel reflejo de la realidad y que sus porcentajes tienen que ser adecuadamente interpretados. No veo, sin embargo, necesidad de entrar aquí en este ejercicio. Solo me interesa señalar un proceso de “desencantamiento del mundo” que también se da en sectores minoritarios de la población latinoamericana, y que no está suficientemente estudiado.

Para el caso colombiano, significativo por el tradicional arraigo institucional de la Iglesia católica que fue religión de Estado durante poco más de un siglo, hasta 1991, diversos analistas han subrayado el importante proceso de secularización de la sociedad que se ha producido, sobre todo a partir de los años 70¹⁸. Tal proceso responde a múltiples factores, entre ellos el aumento de la cobertura educativa, que escapa más y más al control de la Iglesia, así como escapan de su control los medios de comunicación masiva en expansión; una mayor apertura intelectual en el país; y la profesionalización de las clases medias, especialmente entre las mujeres.

De la importancia que ha revestido este proceso de secularización da testimonio indirectamente el interés de los jesuitas colombianos desde los años 90 por la construcción de una “ética cívica” respetuosa del pluralismo cultural y religioso, apto para proponer normas mínimas de coexistencia y para llenar el “vacío ético” dejado por la pérdida de influencia de la moral católica en

¹⁶ Lo que no necesariamente significa increencia o indiferencia religiosa pues también aumenta el “creer sin pertenecer”, o sea la desconfesionalización de la creencia personal y el rechazo a toda forma de institucionalización, lo que da lugar a los fenómenos de “religión a la carta”.

¹⁷ Revista **Semana**, Bogotá, abril 5 de 2004 (versión internet en <http://semana.terra.com.co/opencms/opencms/Semana/index.html>).

¹⁸ Véase, Fernán González, **Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia**, Bogotá, CINEP, 1997, pp. 396-399.

una sociedad profundamente afectada por la corrupción y la violencia¹⁹.

III.- El compromiso social de la Iglesia católica en una situación de crisis de la llamada “transición democrática” y de la opción económica neoliberal

El Occidente cristiano se halla inmerso en la utopía; la fe que lo anima está impregnada de la esperanza en un porvenir radiante: el advenimiento de un *nuevo cielo*, de una *nueva tierra* y de un *hombre nuevo*. Ese sagrado paradigma utópico es ambivalente: puede convertirse en aspiración a cambiar de mundo (el Reino de Dios *después y más allá*) o bien en voluntad de cambiar el mundo (el Reino de Dios *aquí y ahora*). La construcción del Reino de Dios *aquí y ahora* surgió con ímpetu revolucionario en América Latina en el último tercio del siglo XX en los movimientos de *Iglesia popular* y en su expresión teórica: la *Teología de la liberación*. Como lo expresó su “padre fundador”, Gustavo Gutiérrez, se trataba de una teología “*desde el reverso de la historia*”²⁰ y que apostaba a “*la fuerza histórica de los pobres*”²¹. Un sector minoritario pero influyente de obispos, religiosos, religiosas y laicos católicos se comprometió decididamente con esta “opción preferencial por los pobres” en la que se embarcó la Iglesia católica latinoamericana desde la reunión del Consejo Episcopal Latinoamericano celebrada en Medellín en 1968.

Sin embargo, los acontecimientos de la historia reciente han puesto en cuarentena ese proyecto de *hombre nuevo* y de so-

¹⁹ Para la participación activa de los jesuitas en la construcción de esta ética cívica en Colombia, ver, por ejemplo **Ética para la convivencia**, Bogotá, Compañía de Jesús: Programa por la Paz, 1998, 207 p.; Sara Victoria Alvarado y Héctor Fabio Ospina (compiladores), **Hacia la construcción de una ética ciudadana**, Bogotá, Compañía de Jesús: Programa por la Paz / Cinde, Bogotá, 1998, 339 p.; et l'article pionnier de Francisco de Roux, S.J., “*El precio de la paz en el vacío ético y social*”, Medellín, **Revista de la Universidad de Antioquia**, N° 210, Octubre-Diciembre de 1987, pp. 4-21.

²⁰ Gustavo Gutiérrez, **Desde el reverso de la historia**, Lima, CEP, 1977.

²¹ Gustavo Gutiérrez, **La fuerza histórica de los pobres**, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1982.

ciudad nueva. Después de su gestación (1962-1968), nacimiento (1969-1971) y consolidación (1972-1988), el *cristianismo de la liberación* se encuentra, a partir de 1989, en una etapa que sus seguidores consideran de “revisión” y sus críticos de “ocaso”, debido a los profundos cambios tanto intra-eclesiales como extra-eclesiales. En 1989, la caída del muro de Berlín quedó como símbolo del fracaso del socialismo real y del marxismo, que vio seriamente cuestionada su aptitud para describir el funcionamiento de las sociedades modernas, su capacidad predictiva y sus pretensiones como atractiva alternativa al capitalismo.

A nivel latinoamericano la “transición democrática” de la década de 1980, que terminó con los regímenes militares existentes y reactivó los canales políticos normales de la sociedad civil, hizo menos evidente el rol “tribunicio” y profético que había cumplido la Iglesia de los pobres durante las dictaduras de *Seguridad Nacional*. Otros acontecimientos de gran impacto sobre la utopía del cristianismo de la liberación, fueron la derrota de los *sandinistas* en Nicaragua (1990) y, en el terreno eclesial, la IV Conferencia Episcopal Latinoamericana realizada en Santo Domingo (República Dominicana) del 12 al 28 de octubre de 1992, donde fueron evidentes los avances del ala conservadora.

El movimiento de la teología de la liberación se halla en una *impasse*. Ya nadie habla, como en los años sesenta o setenta, de cambios rápidos de estructuras, ni del triunfo inminente de la revolución y la llegada de los pobres al poder. Pero la crisis por la que atraviesa la teología de la liberación no significa que las condiciones sociales que la engendraron estén superadas. En ese sentido cualquiera de sus simpatizantes suscribiría la siguiente afirmación del jesuita salvadoreño Jon Sobrino: “*Ojalá llegue pronto el día en que la opresión, la pobreza indigna e injusta, la represión cruel y masiva dejen de existir. Ese día la teología de la liberación será obsoleta. Mientras tanto permanece necesaria y urgente*”²². Necesaria y urgente, sí. Pero reformulada. En 1990, Clodovis Boff, una de las principales figuras de la teología de la liberación, planteó que ésta, sin abandonar la interpretación dialéctica y estructural de la realidad, debía dar a sus análisis un ca-

²² Jon Sobrino, *Compañeros de Jesús: el asesinato-martirio de los jesuitas de El Salvador*, Bruselas, *Entraide et Fraternité*, 1990, p. 45.

rácter más complejo y menos rígido, e interrogarse sobre el lugar del mercado en la economía de un “nuevo socialismo”. Al nivel de la estrategia, subrayaba Boff, la crisis del socialismo le recordaba a la teología de la liberación que una transformación revolucionaria de la sociedad se realiza a través de un proceso amplio de participación de las masas y no por la acción abrupta de minorías iluminadas, por generosas que fueran. En cuanto al proyecto histórico, insistía Boff sobre la “necesidad urgente” de pensar de la manera más concreta posible una “nueva utopía”, a la vez más rica y menos pretenciosa²³ que la utopía del socialismo clásico.

Los tres problemas señalados siguen siendo actuales: ¿cuál debe ser el lugar de la economía de mercado en un “nuevo socialismo”?; ¿cómo lograr una movilización política de las masas, amplia y duradera, en la construcción de una sociedad justa?; ¿cuál es la “nueva utopía” que responda al banquete neoliberal destinado a una minoría y celebrado en un mundo donde se agrava el “grito de la Tierra” —el problema ecológico— y el “grito de los pobres” —las desigualdades sociales—? La respuesta a estas preguntas es un trabajo arduo y colectivo, en el que la Iglesia católica es solamente uno de los actores. Por lo pronto quienes en la Iglesia querían cambiar radicalmente el mundo (aquí y ahora) no tienen viento de popa. La voz cantante la llevan los sectores más moderados o conservadores que durante el pontificado de Juan Pablo II han triunfado en su empeño por controlar estrechamente lo que sucede en la Iglesia latinoamericana. Durante este último cuarto de siglo, el Vaticano ha impulsado vigorosamente el centenario proceso de *romanización* de la Iglesia latinoamericana, y como respuesta a los desafíos del presente ha promovido una “Nueva Evangelización” del continente que recuerda bastante el sueño de “Nueva Cristiandad” en la primera mitad del siglo XX.

²³ Más rica, porque “no se contenta con una simple ‘socialización de los medios de producción’ para satisfacer las necesidades de base”. Menos pretenciosa, en la medida en que “renuncia a todo mesianismo salvador y resiste a la tentación constante de dar una solución definitiva al destino del hombre y de realizar el paraíso en la tierra”. Clodovis Boff, “La teología de la liberación: sus cuestiones al final de este siglo”, *Lumière et Vie*, n° 200, diciembre 1990, p. 84.

IV.- Los desafíos desde “Nueva Evangelización” continente

El 9 de marzo de 1988, en la Central y Haití, Juan Pablo II, Papa latinoamericano (CELAM), anunció una nueva evangelización de América Latina. El 22 de octubre de 1992, en el *Concilio General del Episcopado Latinoamericano*, celebraba los quinientos años del Descubrimiento del Nuevo Mundo, el Papa indicó que los próximos años habrían de discurrir “dentro de la Nueva Evangelización”. El 22 de enero de 1993, al clausurar el Sínodo de la Diócesis de Guadalupe, Juan Pablo II anunció la “Nueva Evangelización” en América que se centraría en la “Nueva Evangelización” y los desafíos.

En la *Ecclesia in America* (la “Nueva Evangelización”) y el capítulo “La Nueva Evangelización en América Latina: la Nueva Evangelización” de problemas que aquejan a América Latina las acciones pastorales.

²⁴ Juan Pablo II, *Discurso a la Asambléia Geral* (1983), 778.

²⁵ Juan Pablo II, *Discurso de apertura del Sínodo Latinoamericano* (12 de octubre de 1992).

²⁶ Ver el texto completo en la página web: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/2001/1999_ecclesia-in-am.html. En 1999 se cumplió el centenario del Descubrimiento de América. La conmemoración se realizó con un “Ano de la Evangelización en América Latina”, organizado por el Vaticano y celebrado en el Vaticano. El curso inaugural de Juan Pablo II en América Latina, el papa mexicano Norberto Rivera Carrera y el estadounidense Bernard Law hicieron un “Ano de la Evangelización en América Latina”. Los últimos días del “Ano de la Evangelización en América Latina” se celebraron en el “Centenario del Concilio Vaticano II”. Librería Editrice Vaticana.

IV.- Los desafíos desde la perspectiva de una “Nueva Evangelización” católica del continente

El 9 de marzo de 1983, al término de su viaje por América Central y Haití, Juan Pablo II al dirigirse al Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en Puerto Príncipe (Haití) habló de una nueva evangelización del continente²⁴. Diez años después, el 12 de octubre de 1992, en el *Discurso de apertura de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* que conmemoraba los quinientos años de la “primera evangelización” del Nuevo Mundo, el Papa indicó a los obispos que sus deliberaciones habrían de discurrir “dentro del marco de la nueva evangelización”²⁵. El 22 de enero de 1999, en vísperas del nuevo milenio, al clausurar el Sínodo de América en la Basílica mexicana de Guadalupe, Juan Pablo II entregó la Exhortación Apostólica *Ecclesia in America* que señala las grandes pautas de la “nueva evangelización” y los desafíos que debe afrontar²⁶.

En la *Ecclesia in America*, el capítulo V (“Camino para la solidaridad”) y el capítulo VI (“La misión de la Iglesia hoy en América Latina: la Nueva Evangelización”) identifican una serie de problemas que aquejan a las sociedades latinoamericanas y señalan las acciones pastorales que se han de realizar. Los proble-

²⁴ Juan Pablo II, *Discurso a la Asamblea del CELAM* (9 de marzo de 1983), III: AAS 75 (1983), 778.

²⁵ Juan Pablo II, *Discurso de apertura de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (12 de octubre de 1992), 17: AAS 85 (1993), 820.

²⁶ Ver el texto completo en la siguiente página electrónica del Vaticano: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_ip-ii_exh_20011999_ecclesia-in-america_sp.html-101k

En 1999 se cumplió el centenario del Concilio Plenario de América Latina. Su conmemoración se realizó con un Simposio sobre “Los últimos cien años de la Iglesia en América Latina”, organizado por la Pontificia Comisión para América Latina y celebrado en el Vaticano los días 21-25 de junio de 1999. Tanto el discurso inaugural de Juan Pablo II, como la conferencia inaugural del cardenal mexicano Norberto Rivera Carrera, y la conferencia de clausura del cardenal estadounidense Bernard Law hicieron énfasis en la Exhortación Apostólica *Ecclesia in America* y en la “nueva evangelización”. Véase, Pontificia Commissio Pro América Latina, *Los últimos cien años de la evangelización en América Latina. Centenario del Concilio Plenario de América Latina. Simposio histórico. Actas*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 2000, 1548 p.

mas mencionados, considerados como “pecados sociales”, no son objeto de un análisis que tenga en cuenta las ciencias sociales. Por eso no se va más allá de una crítica moralista y de una enumeración desarticulada de desafíos que refiero a continuación, siguiendo el mismo orden que les da el documento. La primera preocupación se refiere a la necesidad de promover una “cultura de la solidaridad” en favor de los más pobres²⁷. Se plantea enseña el problema del relativismo y el subjetivismo que “*se difunden de modo preocupante en el campo de la doctrina moral*” y se pide la adhesión de los fieles al Magisterio eclesial (53). La mención genérica de “graves problemas de orden social” invita a encontrar soluciones en la doctrina social de la Iglesia, que se pide difundir ampliamente “como una verdadera prioridad pastoral”. Se exhorta igualmente a la formación de laicos que trabajen para la transformación de las realidades terrenas(54).

Ante “*los efectos negativos de la globalización, como son el dominio de los más fuertes sobre los más débiles, especialmente en el campo económico, y la pérdida de los valores de las culturas locales en favor de una mal entendida homogeneización*” se renueva la necesidad de que la Iglesia promueva una cultura globalizada de la solidaridad. La doctrina social de la Iglesia vuelve a aparecer como “prisma moral” a través del que se puede valorar “*la problemática que presenta la actual economía globalizada*” (55).

A continuación el neoliberalismo triunfante se merece un duro juicio:

Cada vez más, en muchos países americanos impera un sistema conocido como “neoliberalismo”, que haciendo referencia a una concepción economicista del hombre, considera las ganancias y las leyes del mercado como parámetros absolutos en detrimento de la dignidad y del respeto de las personas y los pueblos. Dicho sistema se ha convertido en una justificación ideológica de algunas actitudes y modos de obrar en el campo social y político, que causan la marginación de los más débiles. De hecho, los pobres son cada vez más numerosos, víctimas de determina-

²⁷ Los números entre paréntesis corresponden a la numeración oficial de la *Ecclesia in America*.

das políticas y de estructuras frecuentemente injustas (56). Se vuelve a insistir en la importancia de la doctrina social de la Iglesia para valorar la gravedad de la situación, que es considerada como la manifestación de *“una profunda crisis debido a la pérdida del sentido de Dios y a la ausencia de los principios morales que deben regir la vida de todo hombre”* (56). Se plantea que es necesario que la Iglesia *“prepare dirigentes sociales para la vida pública en todos los niveles”* (56).

El numeral 57 trata sobre la necesidad de velar por el respeto de los derechos humanos. Se confirma luego la *“opción de amar de manera preferencial a los pobres”*, pero subrayando que este amor *“no es exclusivo y no puede ser pues interpretado como signo de particularismo o de sectarismo”* (58).

Se plantea a continuación *“la existencia de una deuda externa que asfixia a muchos pueblos del Continente americano”* y se reitera la voluntad de la Iglesia de ayudar a buscar vías de solución a dicho problema a través de su colaboración con organismos internacionales como el Banco Mundial y el FMI (59).

Se enumeran luego *“pecados sociales que claman al cielo”* como la corrupción (60), el comercio de drogas (61), la carrera armamentista (62), una *“cultura de la muerte”* que no duda en eliminar a los débiles mediante el aborto y la eutanasia (63), la marginación de las poblaciones indígenas y los prejuicios étnicos (64). El numeral 65 trata sobre la atención pastoral a los migrantes latinoamericanos que se han instalado en los EE.UU., constituyendo en algunas regiones una parte considerable de la población.

El documento formula enseguida las acciones pastorales que han de llevarse a cabo para superar los problemas antes mencionados. Se comienza por recordar que la evangelización de los pobres es algo prioritario, subrayándose de nuevo que *“el amor por los pobres ha de ser preferencial, pero no excluyente”* (67). También es urgente y necesario evangelizar a los dirigentes para evitar *“la difusión del secularismo”*. Y se evangeliza a los dirigentes *“insistiendo principalmente en la formación de sus conciencias mediante la doctrina social de la Iglesia”* (67).

La catequesis aparece como una “*dimensión esencial de la nueva evangelización*” y, para ello, el Papa recomienda vivamente el uso del *Catechismus Catholicae Ecclesiae* y del *Directorio general para la Catequesis* (69).

Aparece entonces un concepto recurrente, la *inculturación*, para “*evangelizar la cultura*” (70). En ese proyecto de evangelizar la cultura, “*el campo de la educación ocupa un lugar privilegiado*”. Se pide mantener con nitidez la orientación católica de los centros educativos de la Iglesia e inculturar el Evangelio en el mundo de la educación. Todo ello con vistas a “*formar dirigentes auténticamente cristianos en los diversos campos de la actividad humana y de la sociedad*” (71).

Para “*llevar a cabo una verdadera inculturación del Evangelio*” y “*modelar la cultura y mentalidad de los hombres y mujeres de nuestro tiempo*” se plantea como algo fundamental la utilización de los medios de comunicación social. Para ello se propone formar agentes pastorales especializados; fomentar centros de producción cualificada; usar satélites y nuevas tecnologías; formar a los fieles para que sean destinatarios críticos; adquirir nuevas emisoras y redes de radio y televisión; desarrollar las publicaciones católicas; coordinar las actividades en materia de medios de comunicación social a nivel interamericano (72).

El numeral 73 aborda el “*desafío de las sectas*” cuya acción proselitista se califica de “*grave obstáculo para el esfuerzo evangelizador*”. Se plantea la urgencia de una acción evangelizadora apropiada en relación con aquellos sectores más expuestos al proselitismo de las sectas, “*como son los emigrantes, los barrios periféricos de las ciudades o las aldeas campesinas carentes de una presencia sistemática del sacerdote*”. Por otra parte (¿en una velada alusión a las opciones del *cristianismo de la liberación*?) se dice que “*hay que preguntarse si una pastoral orientada de modo casi exclusivo a las necesidades materiales de los destinatarios no haya terminado por defraudar el hambre de Dios que tienen esos pueblos, dejándolos así en una situación vulnerable ante cualquier oferta supuestamente espiritual*”. Se propone la realización de un estudio a nivel nacional e internacional “*para descubrir los motivos por los que no pocos católicos abandonan la*

Iglesia". A la luz de sus conclusiones, dice el documento, se podrá hacer una revisión de los métodos pastorales empleados y usar "*las posibilidades evangelizadoras que ofrece una religiosidad popular purificada*".

Para finalizar, el Papa exhorta a evangelizar las etnias indígenas aún no cristianizadas y los miembros de religiones no cristianas, como el Islam, el Budismo o el Hinduismo, sobre todo entre los inmigrantes provenientes de Asia (74).

De lo anterior podemos colegir que la "*nueva evangelización*" aborda los desafíos del presente planteando una recatolización de la sociedad bajo la guía del magisterio eclesiástico encargado de difundir la sana doctrina religiosa (catecismo) y social (doctrina social de la Iglesia), y de formar dirigentes laicos que se encarguen de la "*transformación (católica) de las realidades terrestres*". La novedad respecto al viejo sueño de "*nueva cristianidad*" parece radicar en la insistente afirmación de que la evangelización debe ser "*inculturada*". Ahora bien, como anota en un escrito reciente el conocido teólogo belga José Comblin²⁸:

*Hace ya más de treinta años que la inculturación es presentada como el objetivo numero uno de la nueva evangelización, o al menos como la primera condición de la evangelización. El papa y la curia romana han adoptado simplemente el vocabulario porque la inculturación tiene límites estrictos: no puede cambiar nada del catecismo, nada del derecho canónico y nada de los libros litúrgicos (los cambios en la liturgia son una excepción pero al precio de un procedimiento muy complicado). La inculturación debe respetar toda la herencia de la cristiandad de Europa occidental*²⁹.

²⁸ J. Comblin ejerce su ministerio sacerdotal en América Latina desde 1958 y fue asesor de Helder Câmara, obispo de Olinda-Recife y una de las grandes figuras de la Iglesia católica latinoamericana de mediados del siglo XX.

²⁹ José Comblin, *¿Dónde está la teología de la liberación? La Iglesia católica y los milagros del neoliberalismo*. París, L'Harmattan, 2003, p. 32 (título original, *Cristãos rumo ao século XXI. Nova caminhada de libertação*, São Paulo 1996).

La dura crítica de Comblin refleja claramente la existencia de posiciones teológicas difícilmente reconciliables sobre la manera como debe afrontar la Iglesia los desafíos de los nuevos tiempos.

El proyecto de nueva evangelización ha sido retomado por los movimientos integristas que creen en la restauración de la cristiandad y no quieren otra teología sino la medieval, la que fue codificada por el Concilio de Trento y por la teología escolástica del siglo XVI. La nueva evangelización debe ser exactamente la antigua, la tradicional, la de la cristiandad. Consiste en una nueva proclamación de la “verdad” con el sentido *objetivo* que tuvo en la Edad Media, y en la integridad de su *objeto*. (...) La así llamada verdad es cercana al integrismo: nada de concesiones a las “novedades modernas”. (...) Ellos (los integristas y el mismo papa) parecen suponer que 500 años de modernidad no exigen cambio alguno por parte de la Iglesia³⁰.

Parece que vuelve a reeditarse en los albores del siglo XXI las viejas querellas entre “modernistas” e “integristas” de principios del siglo XX, o entre “progresistas” y “conservadores” en la época del Concilio Vaticano II. Desde una perspectiva simplemente sociológica podemos observar que la Iglesia católica busca consolidar su presencia ofreciendo un catolicismo de certezas con fuerte espíritu de cuerpo, apoyando el desarrollo de “comunidades emocionales” (por ejemplo, los grupos carismáticos) que frenen el avance de las “sectas”, y ganando credibilidad social por su crítica al modelo neoliberal. Además, la “retirada” neoliberal del Estado le ha abierto espacios a los movimientos católicos para actividades sociales “políticamente correctas”, caracterizadas por una “solidaridad” y un “amor ni exclusivo ni excluyente hacia los pobres” muy alejado de las posiciones radicales del cristianismo de la liberación de los años 70 y 80.

³⁰ Ibidem, p. 31.